



LA EXTENSIÓN DE LA «AXIOMÁTICA» SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS

The extension of the «axiomatic» by Leonardo Polo.- The axiom is an undoubtedly, absolutely evident truth. Everything that is a real act is axiomatizable. Polo has proposed as susceptible of axiomatization the following disciplines: Psychology, Theory of knowledge and will, Ethics, Metaphysics, Anthropology and the axioms of the credibility.

1. Introducción: la noción de “axioma”

Pretender la *axiomatización* de alguna ciencia puede sonar hoy a pretencioso, máxime cuando en nuestra época se intenta barrer todo fundamento sólido en las ciencias, las artes y en la vida personal y social. Estamos, como se ha dicho, ante un “pluralismo indiferenciado basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas. Éste es uno de los síntomas más difundidos de la desconfianza en la verdad que es posible encontrar en el contexto actual [...]. En esta perspectiva todo se reduce a opinión”¹.

Polo es consciente de ello², y a pesar de tal dificultad ha proseguido en su empeño de axiomatización en los diversos ámbitos

-
1. JUAN PABLO II, Cara encíclica *Fides et ratio*, nº 5, 1ª ed., Palabra, Madrid, 1998, 14.
 2. Por ejemplo, en la lección primera de su primer tomo del *Curso de teoría del conocimiento* sostiene que toda teoría del conocimiento humano que no reconozca estos axiomas, o que se haga al margen de estos axiomas es falsa. En consecuencia, “esto, naturalmente, puede resultar poco tolerable. La propuesta sonaría así: aquí no se deja ningún resquicio. El que no hace la teoría



de los saberes. Por ello, lo que la filosofía poliana ofrece es seguridad, pues nada da más firmeza que descubrir verdades, por así decir, sin vuelta de hoja, esto es, notar que lo descubierto es *realmente* así y no de otro modo. No se trata de descubrir la *necesidad*, porque ésta es una categoría que pertenece a la *lógica modal* y que sirve, por tanto, para describir los *entes de razón*, pero no a lo *real*. En cambio, las verdades axiomáticas que Polo descubre, intenta perfilar, y ofrece a consideración, se refieren a la realidad, no a lo mental, y no sólo a lo real físico, sino también a lo metafísico, antropológico, etc.

En efecto, para darnos cuenta hasta qué punto estamos ante un filósofo netamente *realista*, me atrevería a decir que para Polo *sólo es axiomatizable lo que es acto*. Pero “acto” indica *realidad*, y no cualquier asunto de la realidad, sino lo *radical* de ella. Por tanto, el intento poliano es de neta inspiración aristotélica. Para el Estagirita lo primordial es el *acto*, y su labor clave como filósofo se puede resumir en el intento de descubrir los distintos sentidos del acto, o sea, descubrir los diversos actos reales. Podríamos decir que el axioma central en Aristóteles, el que los reúne a todos, es el que se puede enunciar así: *el acto es siempre previo, superior a la potencia, y puede darse al margen de ella*.

De todos es conocido asimismo que Tomás de Aquino, buen comentador del Filósofo, como él llama al Estagirita, añade sobre ese axioma central una nueva profundización que se puede expresar de este modo: *el acto de ser es siempre previo, superior a la esencia, y puede darse sin ella*. Ese es el axioma central de la filosofía tomista y del que derivan los demás. A mi modo de ver los axiomas de Polo están incoados, pues, en Aristóteles y explicitados por Tomás de Aquino, pero en ninguno de ambos pensadores propuestos de modo axiomático.

del conocimiento como se hace aquí, se equivoca. Quien se atreva a decir esto, teniendo en cuenta por donde van los aires hoy, resulta medieval, pues ello implica que la teoría del conocimiento de Kant, de Hegel, o de cualquiera, si no reconocen los axiomas propuestos, son equivocaciones. Pues sí, lo son; la axiomática lo implica” (*Curso de teoría*, I, 2ª ed., 13).



El modo de proceder axiomático es netamente aristotélico, y Polo lo reconoce: “Aristóteles dice que un axioma es una proposición necesaria. Su contrario es un contrasentido. Por ser necesaria es una proposición primera o no derivada. Se trata de una necesidad intrínseca a la formulación”³. ¿Qué añade Polo al respecto? Que no se trata sólo de proposiciones, sino de *verdades evidentes*. Para él un *axioma* es una verdad con necesidad intrínseca y cuyo contrario es falso⁴. Además, se puede expresar por medio de una proposición necesaria, pero no consiste en ella⁵. Lo axiomático se conoce como tal, pero conviene expresarlo lingüísticamente. ¿Por qué? Porque “la formulación axiomática es preferible siempre por motivos de rigor y de firmeza. Lo cual no significa que sea fácil”⁶.

Para la mejor comprensión de las características de un axioma, Polo lo distingue de otras nociones con las que se le puede confundir: un *dogma*, un *postulado* o *hipótesis*, una *tesis*, una *opinión*, etc. Un *dogma* también es una verdad inamovible, pero no es enteramente evidente para nosotros. Sobrepasa las fuerzas naturales de nuestro conocimiento. De ese estilo son las verdades de la fe cristiana. La degeneración del dogma son el *fundamentalismo*, el *tradicionalismo*, etc. Estos movimientos pueden tener como dogmas, no sólo dogmas de fe sobrenatural, sino también verdades accesibles al conocimiento humano, e incluso opiniones. Tampoco un axioma es una *opinión*, porque el objeto de la opinión no es la verdad sino la *verosimilitud*, no es la necesidad sino la *contingencia*, no es lo obvio sino lo *probleable*. Las degeneraciones de la opinión son la “cháchara” insustancial, la “opinionitis” que abocan en el *relativismo*. Un axioma tampoco es una *hipótesis* o *postulado*, es decir, una *tesis*, más o menos fundada, pero que admite contra-

3. *Curso de teoría*, I, 23.

4. Cfr. *Curso de teoría*, I, 25.

5. “Los axiomas de la teoría del conocimiento humano pueden expresarse sin excesivos inconvenientes en forma proposicional, ya que su necesidad es *ex supposito*” (*Curso de teoría*, I, 26).

6. *Curso de teoría*, I, 10.



rio. Un axioma, por lo demás, no se reduce a una tesis, porque a esta le puede faltar fundamentación, evidencia.

a) *Su distinción del dogma*

La palabra *dogma* admite un doble uso: *uno coloquial*, según el cual se dice que uno es un dogmático en sus afirmaciones, porque es categórico, y tal vez impositivo, autoritario, etc. De ese modo “dogmático es el que se aferra a una postura y descalifica en absoluto las otras”⁷.

El otro uso del vocablo *dogma* es el *propio del Magisterio de la Iglesia*, según el cual se trata de una verdad clara en sí, pero no para nosotros, debido a nuestra insuficiencia cognoscitiva. Un dogma de fe es una verdad más alta que un axioma, porque el axioma es comprensible enteramente por la luz del conocimiento humano, mientras que la verdad que Dios ofrece a creer, y que la Iglesia católica define como tal, sólo la podemos captar en parte, y ello, contando con la ayuda de la fe sobrenatural, permaneciendo, por tanto, el contenido de lo que se ofrece como un iceberg, esto es, buena parte de su verdad queda oculta a nuestro conocer. Pues bien, “un axioma no es un dogma. Un axioma es un indubitable, absolutamente patente, y además tiene tal carácter por dignidad [...]. No reconocer axiomas (por ejemplo) en teoría del conocimiento conduce a una teoría del conocimiento poco digna. Es asunto de dignidad, no de dogmatismo”⁸.

b) *Su distinción de un postulado, hipótesis, o paradigma se establece en estas notas:*

Un axioma no hay más remedio que admitirlo, si se ve su verdad, mientras que un postulado se admite si se cree oportuno. “Un

7. *Curso de teoría*, I, 16.

8. *Curso de teoría*, I, 14.

postulado es una proposición de lógica sentencial que se admite porque, aunque no sea de una manera rigurosa, admitiéndola se pueden admitir otras fórmulas. Cabe decir que el postulado constituye un campo de admisibilidad: si se admite una proposición ciertos enunciados pueden aparecer como coordinables con ella. Una segunda característica de una proposición postulada es que admite contrario, es decir, que no puede excluir su contrario salvo en la medida en que se postula: lo que se hace al postular es aceptar una proposición y no su contraria, y eso se hace fundamentalmente por motivos de rendimiento en el desarrollo de una teoría, de un sistema científico, ya que, si se admitiera el contrario, las enunciaciones que son coherentes con el postulado quedarían en una situación precaria (desde el punto de vista del teórico de la ciencia)⁹.

Además, un axioma no admite contrario, mientras que un postulado sí: “un postulado es una proposición que admite contrario. La proposición se postula por las construcciones coherentes que permite. Si se postulara lo contrario, podría ocurrir (no se excluye) que hubiera otro sistema de hipótesis compatible con él. El postulado tiene así el carácter de condición: «si..., entonces es posible que...». Pero si el postulado se establece, o en la medida en que se establece, su contrario se margina”¹⁰. Por el contrario, “un axioma no admite contrario; el contrario es taxativamente falso. No es una proposición con contrario sujeta a la alternativa intercambiable de falso-verdadero”¹¹. Lo que se le debe reclamar a un axioma no se le puede pedir a un postulado, pues, “a diferencia de

9. *Curso de teoría*, I, 17. Y más adelante: “un postulado es una proposición que admite contrario, de la que —aunque no sea de manera estricta, deductiva— por compatibilidad o coherencia dependen ciertas relaciones que se constituyen, por ejemplo, mediante el formalismo matemático. Así se establece un sistema de hipótesis, el cual se puede poner a prueba de acuerdo con experimentos. Pero lo que se verifica o falsea es el sistema hipotético que se formula matemáticamente, no el postulado. Además, las ecuaciones matemáticas no son proposiciones en sentido estricto” (*Curso de teoría*, I, 19).

10. *Curso de teoría*, I, 20.

11. *Curso de teoría*, I, 21.



un postulado, un axioma debe mostrar que no puede ser de otra manera. El axioma es una proposición que muestra su necesidad, una proposición que no es casi segura, de modo que su contrario no es admisible”¹².

A ello se añade que un axioma es lo primero, y por ello, no depende de otro. En cambio, el postulado es dependiente. “Aunque el postulado no sea una proposición fundada a su vez en otra... no es estrictamente lo primero [...]. Aunque no se dé una proposición más elevada de la que a su vez derive [...] lo formulamos desde un supuesto, es decir, en tanto que tenemos un cierto interés, o nos proponemos algo al formularlo. El postulado tiene cierto carácter de medio... Por eso lo llamamos necesario *ex supposito* [...]. El postulado no sólo carece de una evidencia intrínseca, sino que es contingente en su misma formulación, o en cuanto formulado”¹³. “El postulado se pone ‘por algo’ que, al no ser propio del postulado, se supone”¹⁴.

c) *Su distinción de una tesis y de una opinión*

“Hay tesis cuya necesidad es aparente y otras cuya necesidad remite a un antecedente que no se comunica por entero”¹⁵. Si la necesidad de una tesis puede ser aparente, la de un axioma, por el contrario, no es aparente sino evidente. Se ve o no se ve. Puede darse el caso de que no se vea, pero si se ve, si se cae en la cuenta, se ve la necesidad de que esa verdad sea así y no pueda ser de otra manera. Además, las tesis pueden también no ser primeras, es decir, recibir su fundamentación de otras tesis precedentes. En cambio, el axioma es primero. ¿Y si se sospecha que la verdad de

12. *Curso de teoría*, I, 22.

13. *Curso de teoría*, I, 23. A ello cabe añadir que “la necesidad hipotética también tiene lugar en la realidad, no sólo en la ciencia” (*Curso de teoría*, I, 23).

14. *Curso de teoría*, I, 25.

15. *Curso de teoría*, I, 25.



una tesis es primera y se capta su evidencia? Pues entonces conviene reducir la tesis a un axioma.

Existen verdades superiores a otras y más evidentes. “Con esto no se descalifica la evidencia que, en cada caso, corresponda a los contenidos mentales —en especial, a los axiomas—; solamente se dice que es finita”¹⁶, y lo es porque existen muchos niveles cognoscitivos que topan con la evidencia que no son el conocimiento humano superior. En efecto, en ellos el núcleo del saber no comparece.

2. El primer axioma

El primer axioma es aristotélico y se puede enunciar así: *el acto es anterior a la potencia*. Obviamente el Estagirita descubre por lo menos dos sentidos del acto, la *enérgeia* o acto de conocer, y la *entelécheia* o acto constitucional¹⁷, y ambos resuenan en la célebre sentencia aristotélica de que *el ente se dice de muchas maneras*. Por otra parte, para los conocedores del pensamiento de Tomás de Aquino, tal vez el mejor comentador de Aristóteles, es claro que su filosofía gira en torno a este axioma. Este punto es la pieza clave, además, que permite distinguir entre filosofía clásica y moderna, entre *realismo* y lo que se podría llamar *potencialismo* o *dinamismo*.

En efecto, la filosofía moderna y contemporánea ensalza lo potencial en el hombre, y en especial a una u otra de las dos facultades superiores humanas, la *inteligencia* o la *voluntad*. De ese modo su *potencialismo* deviene bien de cuño *racionalista* (racionalismo, idealismo, fenomenología, hermenéutica, logicismo, etc.) o bien *voluntarista* (nominalismo, voluntarismo, empirismo, etc.). En las últimas décadas, en cambio, se pone el centro de atención en las potencias inferiores a la razón y voluntad, otorgando a los

16. *El acceso*, 15.

17. Cfr. *Introducción*, 1ª ed., 78. Cfr. sobre este punto RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Euns, Pamplona, 1993.



sentimientos (especialmente sensibles) el protagonismo entre las restantes potencias humanas: *sentimentalismo*.

Polo, por el contrario, respeta el “axioma clásico según el cual el acto es anterior a la potencia. Con todo, según el planteamiento clásico, si el acto es anterior a la potencia, la potencia es necesariamente finita. Se admite que la potencia llegará a una actualización en cuanto que el movimiento se hace cargo de ella; sin embargo esa actualización es segunda o secundaria, porque está precedida por un acto anterior, pues axiomáticamente el acto es primero, *a priori*. En los pensadores modernos ese axioma es paulatinamente abandonado. Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado. Pero no sólo esto: si la potencia se infinitiza y alcanza un resultado total, ese resultado es absoluto, con lo cual se desemboca en panteísmo: la verdad es el todo. El dinamicismo moderno, contrapuesto al estaticismo de la filosofía clásica, comporta que la potencia es infinita. Pero entonces, es infinita también la acción. Como dice Hegel, si la acción es infinita, con la acción Dios mismo se realiza, etc.”¹⁸.

La deriva hacia la filosofía moderna que dota de hegemonía a lo potencial, especialmente en el hombre, comienza, según Polo, en la Baja Edad Media con Ockham, precisamente cuando se sospecha que nuestro conocimiento (que ya no se entiende como *acto*) es incapaz naturalmente de conocer a Dios (que ya no es entendido como *Acto Puro*)¹⁹.

18. LEONARDO POLO, “Libertas Transcendentalis”, en *Anuario Filosófico*, 1993 (26/3), 704.

19. Cfr. *Presente y futuro*, 56 ss.



3. Las ciencias que no se pueden axiomatizar

Demos ahora un breve repaso a aquellas ciencias que han recabado para sí un estatuto axiomático sin haberlo alcanzado.

a) En cuanto a la *Física*, clásicamente considerada, es decir, tal como la legó Aristóteles, ésta disciplina no es susceptible de axiomatización porque los temas que estudia, las cuatro causas (*material, formal, eficiente y final*) son concausas entre sí (o causas *ad invicem*), y debido a la causa material no pueden remitir jamás de ellas la *potencialidad*. Atiéndase, por ejemplo, al *movimiento*, pieza clave de la realidad física. Desde Aristóteles se describe como el paso de la potencia al acto en un ente móvil. Se ve claro que para que se dé movimiento ningún móvil se despoje definitivamente de su potencialidad, porque en él la potencia se distingue siempre del acto²⁰.

En efecto, la tetracausalidad de la realidad física es potencial respecto del *acto de ser* del universo físico, que es acto y es uno para todas las realidades intramundanas. Las cuatro causas son *principios*, pero no *primeros*. En todo caso, si se concibe a las causas o principios de la *Física* con cierta necesidad, debe repararse que ésta es derivada y dependiente de un axioma metafísico: el *principio de no contradicción, acto de ser* del universo, o la *persistencia*, como también la llama Polo. Sólo *comparativamente* se podría decir de ellos que son cuatro “axiomas laterales” al axioma central de la metafísica que es la *persistencia*. “Los primeros

20. “Uno de los grandes axiomas de Aristóteles es que todo motor es distinto del móvil, o lo que es igual, que todo lo que se mueve se mueve por otro. El motor es siempre distinto del móvil porque si no lo fuera —usando su misma terminología— estaría a la vez en potencia y en acto. Ya que el motor es lo que explica el movimiento y, por lo tanto, el que puede dar al movimiento su propia fecundidad final. Si algo fuese indiscerniblemente motor y móvil, entonces, por una parte, en cuanto móvil no posee su perfección terminal, en cuanto motor sí la tiene que poseer previamente. Si no, no sería motor, pues es la causa del movimiento. De aquí, de la imposibilidad de considerarse a la vez en potencia y en acto, Aristóteles concluye que el motor y el móvil son realmente distintos” (LEONARDO POLO, *Psicología*, Primera Parte, lección tercera, pro manuscrito, 5).



principios sí son axiomas, pero las causas predicamentales no lo son”²¹.

b) Por lo que respecta a las *ciencias positivas*, lo diferencial de éstas es que “una ciencia es un cuerpo teórico coherente constituido por tres factores: postulados, un cuerpo de ecuaciones matemáticas y unos experimentos bien hechos. Si falta alguno de ellos, no se puede decir que una ciencia positiva sea rigurosa”²².

Pues bien, su déficit axiomático es descrito por Polo según el trilema del barón de Munchhausen, y dice así: “el barón de Munchhausen ha de atravesar un lago para llegar a su objetivo. El barón cuenta tan sólo con sus propios medios. Primera posibilidad: que el lago sea poco profundo o, lo que es lo mismo, que se pueda hacer pie. Ahora bien, el lago, es profundo; por tanto, ese procedimiento no sirve. Segunda posibilidad: sostenerse a flote por el curioso artilugio que, según la narrativa, el barón utilizó para salir con su caballo de una fosa, que es tirarse de la coleta (los militares del XVIII llevaban coleta). Pero a ello se opone el principio de inercia. Tercera parte del trilema: nadar. Pero el barón no sabe nadar.

Pasando a conceptos las metáforas [...] no hacer pie indica que el problema del fundamento es insoluble. No poder mantenerse a flote desde sí mismo equivale a carencia de consistencia sistemática. No saber nadar significa que la discursividad, los procesos lógicos según los cuales se pasa de un conjunto de tesis a otro, no está asegurada de un modo general.

Según los popperianos —sigue Polo—, esto es directamente aplicable a la ciencia. La ciencia racional moderna carece de fundamento. No sabemos en qué se funda el saber con el que queremos manejar la realidad [...]. La consistencia [...]. Gödel demostró que los sistemas formales de cierta complejidad no son consistentes [...]. Pero, además, la ciencia no es discursiva en general, porque

21. LEONARDO POLO, “Inactualidad y potencialidad de lo físico”, en *Contrastes*, 1996 (1), 254.

22. *Introducción*, 131.



está sujeta a la falsabilidad. Cualquier explicación científica es provisional”²³.

c) En *Filosofía del Lenguaje* seguramente el declive de esta disciplina hacia el *pragmatismo* sea consecuencia ante el desencanto de los intentos fallidos de axiomatización. En efecto, al menos desde el segundo Wittgenstein, que aboga por la multiplicidad inaudable de los diversos juegos lingüísticos, se acepta la imposibilidad de hacerse con un sistema total de reglas lingüísticas. De este modo se admite que “la clave de nuestro discurso nos es desconocida, no podemos dar razón de lo que decimos porque lo que decimos lo decimos según reglas que dependen de una totalidad de reglas que está más allá de nosotros [...]. Y por lo tanto no puedo hacer más que juegos lingüísticos. Por la misma razón, cada uno de esos juegos lingüísticos, tal como yo los hago, es voluntario, no obedece a una necesidad última [...]. Y como ningún juego obedece a una necesidad última su conexión en un sistema total de reglas es imposible. Es decir, no cabe ni siquiera la hermenéutica [...]. La pluralidad de juegos lingüísticos implica la incomunicabilidad de los juegos lingüísticos, pues las reglas de cada juego sólo valen para él [...]. Incluso el lenguaje axiomatizado sería parcial usaría reglas convencionales, distintas de las de otros géneros literarios”²⁴.

En suma, el lenguaje no se puede axiomatizar porque no es *evidente*, pues ni siquiera es enteramente intencional, porque no es *primero*, sino segundo respecto del pensamiento y de la voluntad, y porque no es *necesario* sino convencional. Además, el lenguaje no es acto, sino *praxis*, la primera y la más alta, pero *praxis* al fin y al cabo. Es la primera *praxis* y también condición de posibilidad del resto. De modo que si el lenguaje no es susceptible de axiomatización, tampoco lo serán las restantes.

23. *Sobre la existencia*, 147-148. Sobre el teorema de Gödel, cfr. EMILIO DÍAZ ESTEVEZ, *El teorema de Gödel*, Euns, Pamplona, 1975.

24. LEONARDO POLO, “Ser y comunicación”, en *Filosofía de la comunicación*, Euns, Pamplona, 1986, 69-70.

d) Según Polo “la axiomatización de la *Lógica* es muy difícil, y esta observación se puede oponer a Husserl (es una dificultad puesta de manifiesto por Gödel)”²⁵. La lógica no es unitaria, sino que existen varias lógicas. Una es de lo necesario, como la silogística aristotélica, pero otras no, pues hay lógicas de lo contingente, lógicas retóricas, lógicas que proceden por analogías o comparaciones, la lógica de la inducción, etc. La pluralidad de lógicas es una grave dificultad contra la consistencia: “la idea de una lógica única siempre origina problemas de inconsistencia”²⁶. La axiomatización de la lógica cuenta, además, con otra grave dificultad: que versa sobre entes de razón, segundas intenciones, no sobre actos reales. Además, tampoco la lógica es principal, sino que deriva y supone los primeros principios, que no se demuestran.

e) Las *Matemáticas* buscan, como la lógica, lo evidente y necesario, usan también del cálculo, pero su tema propio tampoco es real sino ideal, a pesar de su aplicabilidad. “La axiomática es el ideal del rigor científico. Por eso se ha intentado axiomatizar la matemática. Es conocido el programa del Hilbert de formular un sistema consistente, completo y decidible, para la aritmética (al que, en último término, cabría remitir los problemas relativos a cualquier axiomatización de la geometría). Pero este programa ha tenido que abandonarse, tras las dificultades que pone de manifiesto el teorema de Gödel, según el cual no cabe una formalización de la aritmética mediante un conjunto decidible de axiomas que sea, a la vez, consistente y completo, ya que en cualquier formulación de esta índole cabe encontrar una expresión verdadera que no es demostrable desde esos axiomas. Dicha incompletitud no puede ser resuelta mediante la adición de esa expresión como axioma sin que el conjunto de axiomas y, por tanto, todo el sistema de la aritmética pierda su decibilidad (la noción de teorema se apoya en la demostración, y ésta en la de axioma, la cual, por ello, comunica su indecibilidad a las otras)”²⁷.

25. *Nominalismo*, 25.

26. *Introducción*, 153.

27. *Curso de teoría*, I, 10.



Respecto de la naturaleza y fundamento de las matemáticas Polo escribe que “las compensaciones objetivas de las operaciones racionales iluminan intencionalmente las ideas generales. De esta iluminación resulta la *segunda de las ciencias teóricas* de las que habla Aristóteles, que es la *matemática*. A mi juicio la matemática es la unificación de la *generalización* y la *razón*. Esta unificación, a mi modo de ver, puede tener lugar solamente en las dos primeras operaciones racionales. La compensación del fundamento no ilumina las ideas generales y por eso es por lo que las matemáticas, propiamente hablando no están fundadas.

La matemática —continúa Polo— es un tipo de objetivación muy especial que puede intentar la axiomatización. Este objetivo se ha intentado muchas veces pero ha fracasado, y me parece que el fracaso se debe a que la objetivación del fundamento ya no versa sobre ideas generales²⁸. De su estudio aparece una noción muy curiosa que es la *exclusividad*. La exclusividad es la explicitación del fundamento, y no es intencional respecto de ideas generales. La explicitación del fundamento es la exclusividad y la compensación es la noción de *base*. Si esto es así, entonces la *base* se unifica de otra manera, porque eso es ya el agotamiento de la razón. En la tercera operación la presencia ya no da más de sí”²⁹.

4. El axioma de la Psicología

La *Psicología*, a pesar del declive experimental que ha sufrido esta disciplina desde la modernidad, es susceptible de ser axiomatizada. Para ello debe ser considerada tal como la filosofía clásica griega y medieval la legaron, pues en esa tradición se atendía a su tema propio, que es una realidad en acto: la *vida*. El axioma de la *Psicología* decía así desde Aristóteles: “vivir para los seres vivos

28. Éste es un tema bastante difícil que examinó por primera vez en *El ser*.

29. LEONARDO POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, Curso de Doctorado, pro manuscrito, 48.

es ser"³⁰. En la Edad Media se expresó de este modo: "*vivere viventibus est esse*", la vida es el ser para los vivientes. La vida es *acto real*, no una idea: "si no interpretamos la vida como realidad [...] entonces la psicología no sería filosofía"³¹.

Es éste un axioma aristotélico presente en sus grandes comentadores medievales tales como Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Sto. Tomás de Aquino, San Buenaventura, etc. Como es sabido, Aristóteles caracterizaba a la vida como un *movimiento intrínseco*, es decir, *inmanente, unitario y regulado*. Es obvio que la vida es una realidad, un *acto*, no unos movimientos transitivos. Si se analiza tal realidad se nota que no es física, aunque la vida de los seres orgánicos no se pueda dar al margen de su soporte físico o biofísico. La vida es *acto primero* que anima a los actos *segundos*.

Ahora bien, si axiomatizamos la *psicología* porque su tema es la vida, ¿por qué no intentar axiomatizar la *biología*?, ¿acaso la vida no es el tema propio de esta disciplina? Es claro que el objeto de la biología también es la vida, pero no estudia la vida de modo *teórico* sino *experimentalmente*, es decir, investiga las manifestaciones vitales.

Además el estatuto de la biología como ciencia rigurosa todavía está en fase de constitución: "¿se puede hacer una biología teórica, como la física? Si se compara la física con la biología, es fácil advertir que la teoriedad de la primera no está presente en la segunda. Por tanto, si el modelo de ciencia es la física, la biología no es tal [...] ¿puede ser la biología una ciencia teórica como lo es la física? ¿Se puede matematizar la vida? ¿cabe experimentar sobre la vida en el sentido de verificar una ley matemática? [...]. Hasta el momento tales nociones básicas, la evolución y el código genético, no están rigurosamente formuladas"³².

30. Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415 b 13.

31. POLO, *Psicología*, pro manuscrito, 16.

32. *Introducción*, 133.



Por ello, “la complejidad de la temática estudiada (por la biología) y la falta de una definición de su objeto (la vida), ha convertido a la biología actual en una constelación de estudios sobre muy diversos fenómenos vitales (morfología, fisiología, citología, histología, bioquímica, embriología, genética, ecología, etc.). No se ha logrado una comprensión sintética de todos ellos”³³.

En efecto, la biología actual se ocupa más de las *manifestaciones experimentales de la vida* que de la propia *vida* (no sólo en tanto que *acto primero*, sino también en cuanto a sus *actos segundos*). Además, se ciñe a las manifestaciones de la vida puramente *orgánicas*, de modo que aquellas realidades vitales que sobrepasan lo orgánico le son desconocidas. Y eso le sucede no sólo en la vida humana, donde existen realidades espirituales que no se reducen a lo orgánico, sino también en la misma vida biológica, donde realidades tales como los *actos* u operaciones de los sentidos, el *sobrante formal* de las facultades (que no es orgánico), etc., le son desconocidas. De modo que la vida como tal es más bien objeto propio de la psicología que de la biología.

5. Los axiomas de la Teoría del conocimiento humano

Tanto las *operaciones inmanentes* como los *hábitos* —ya sean los adquiridos en la inteligencia o los innatos superiores a ella— son *actos*³⁴ y, en consecuencia, son axiomatizables. ¿Qué es lo que no puede ser traducido de modo axiomático en teoría del conocimiento: la noción de *facultad*, precisamente porque se trata de una *potencia*, no de un acto. A mi modo de ver los axiomas de la teoría

33. Introducción, 132.

34. Cfr. JORGE MARIO POSADA, “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto”, en *Studia Poliana*, 1999 (1), 25-58; cfr. asimismo mi libro *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.



del conocimiento poliana están implícitos en la aristotélica, y explícitos en la de Tomás de Aquino³⁵.

Ahora bien, “los axiomas de la teoría del conocimiento remiten a una necesidad previa: la del ser humano [...] (La axiomática de teoría del conocimiento) es la axiomática de la operación, la cual no es del orden del ser sino consecutiva: *operari sequitur esse*. Por lo tanto es *ex supposito* [...] la operación es la estricta continuación del ser [...]. Por eso puede tratarse de modo axiomático, y esto quiere decir que podemos captar con entera nitidez y evidencia su carácter necesario, incluso omitiendo el estudio del sujeto. Ahora bien, en otro sentido, el supuesto de la operación cognoscitiva es la facultad. Si la facultad no es necesaria, tampoco lo es que exista la operación”³⁶. Es decir, si se toma la operación como accidente de la facultad, la teoría del conocimiento no es axiomatizable, y entonces hay que proceder a elaborar un elenco de operaciones. Pero si se capta la operación como continuación del acto de ser humano (*esse hominis*), entonces sí, porque la aparición de cualquier acto menor requiere de un acto previo.

A causa de las diversas facultades, que son las que son y no se ve por qué no pueden ser más, menos, u otras distintas, y por ello carecen de axioma, el elenco de las operaciones correspondientes tampoco es necesario. En efecto, “hay las operaciones que hay —las de la vista, las del oído, etc.—, pero ¿por qué hay esas y no otras? Esto parece contingente, no necesario (si encontráramos su necesidad, podríamos formularlo axiomáticamente) [...]. Si hubiese un axioma para las facultades, las facultades tendrían que ser las que son y no otras, y naturalmente también el elenco de las operaciones correspondientes sería necesario”³⁷. No obstante, una cierta

35. Tuve ocasión de comprobar este punto de modo pormenorizado en mi libro *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsá, Pamplona, 1995. También en ese escrito se advierten los intentos de conculcación de estos axiomas, tanto antiguos como modernos, e incluso recientes.

36. *Curso de teoría*, I, 25-26.

37. *Curso de teoría*, I, 12.

aproximación a la axiomatización de facultad existe en la obra poliana cuando muestra la necesidad de la pluralidad de facultades para captar diversas realidades. No es posible una sola. Pero lo que claramente es axiomatizado es el conocer humano, no las facultades.

“El hombre conoce como conoce de acuerdo con cierta necesidad interna, y no puede conocer de otra manera; conocer de otra manera es no conocer, un intento equivocado, o bien se reduce a una operación cognoscitiva distinta (la distinción de operaciones es axiomática) [...]. Decir que el conocimiento es susceptible de una axiomática, aunque no sea total, es afirmar que tiene un carácter necesario, que no está determinado por factores extrínsecos. El conocimiento no es una dotación de que el hombre esté previsto en función de algo distinto del conocimiento, en función de dinamismos de índole no cognoscitiva, a los cuales obedecería nuestro modo de conocer. Esto es lo que la axiomática excluye. No es dogmatismo; en todo caso es antirrelativismo”³⁸.

Polo ha notado que muchas de las nociones clave de la teoría del conocimiento aristotélico, que son seguidas y explicitadas por Tomás de Aquino, son susceptibles de ser traducidas de modo *axiomático*, es decir de ver su *necesidad y evidencia* intrínseca, de modo que podamos demostrar la falsedad de cualquier propuesta contraria a ellas, y dar razón del error de esas hipótesis. Los axiomas que refiere Polo se dividen en dos grupos, los centrales y los laterales³⁹. Los axiomas centrales son los siguientes:

A) El conocimiento es *acto*⁴⁰. “El axioma A se formula así: «el conocimiento es siempre activo». La proposición contraria [...] dice: «el conocimiento es pasivo, conocer es pasividad». Esta tesis es falsa. Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad”⁴¹. *El*

38. *Curso de teoría*, I, 15.

39. La denominación con letras mayúsculas, que siguen el orden del abecedario, que se emplea para designar a estos axiomas es puramente indicativa.

40. Axioma A: cfr. *Curso de teoría*, I, 29 ss.

41. *Curso de teoría*, I, 29.



conocer es acto, sea al nivel que sea, en las *operaciones* de los sentidos, de la inteligencia, en los *hábitos adquiridos*, en los *innatos*⁴², y en el entender más elevado, el propio del entendimiento agente. Sólo se conoce en acto, sea el acto conocimiento con objeto, como es el caso de algunos sentidos, de la operación preliminar de la inteligencia, la abstracción, y de la generalización, o sea sin objeto, como el propio del sensorio común, de las operaciones racionales, de los hábitos adquiridos e innatos y del intelecto agente. En el caso de ser conocimiento con objeto, para no conculcar el acto el objeto tiene que ser uno en acto con él.

B) La distinción entre objetos y operaciones es *jerárquica*⁴³. “El axioma B trata de la distinción entre operaciones (y objetos) [...]. Se enuncia así: la diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica”⁴⁴. Tenemos niveles cognoscitivos diversos, y la distinción entre ellos la marca la jerarquía, pues con unos conocemos más que con los otros. Existe una jerarquía en la realidad y otra en el conocimiento. Dado que la democracia se intenta implantar hoy en día en cualquier orden, a este axioma no le faltan contradictores, pero a pesar de las opiniones adversas Polo propone al respecto lo que llama “el axioma de la jerarquía. Es decir, cuando se trata del conocimiento (o en general siempre que estamos en lo inmaterial) la distinción más propia o más correcta, es la distinción de grado: una distinción jerárquica y no una simple distinción numérica. Se trata de distinciones entre lo superior y lo inferior”⁴⁵.

C) “Las operaciones, los niveles cognoscitivos, son *insustituibles*. O de otro modo: ninguna operación sustituye a otra; lo que

42. Sobre los hábitos intelectuales, cfr. mi escrito “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036, y mis cuadernos *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 65, 66 y 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

43. Axioma B: cfr. *Curso de teoría*, I, 165 ss.

44. *Curso de teoría*, I, 165-167.

45. LEONARDO POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 1, 6.

se conoce con una operación no se conoce con otra”⁴⁶. La insustituibilidad de niveles es perfectamente compatible con la unificación entre ellos. Unos niveles no suplantán a otros, porque los actos de conocer no son provisionales, pero los distintos niveles son *unificables*: “la diversidad de operaciones y objetos no impide su unificación”⁴⁷. Es precisamente el nivel cognoscitivo superior el que permite unificar el inferior, porque es cognoscitivo respecto de él. Ello significa que el nivel superior no tiene su origen cognoscitivo, su luz, en el inferior, ni es explicable desde él. De modo que “tanto la diversidad como la unificación son axiomáticas”⁴⁸.

D) Este axioma es el llamado de la *culminación*, y se formula de la siguiente manera: “la inteligencia es operativamente *infinita*. Este axioma es exclusivo de la inteligencia. Es compatible con los otros. Por tanto, los axiomas A, B y C rigen la inteligencia como axioma D [...]. Considerada la inteligencia en su operatividad (axioma A) y teniendo en cuenta la diferencia de sus operaciones, que es jerárquica (axioma B), su operatividad es infinita”⁴⁹. Este axioma prohíbe un “fondo de saco” *para la operatividad* de la inteligencia. Se subraya “para la operatividad”, por que la inteligencia como facultad, como cualquier otra realidad salvo Dios, es una realidad finita. “Operativamente infinita” no significa que su acto sea infinito, sino que en caso de topar con ese callejón sin salida, la inteligencia lo tematiza como límite, pero conocer que eso sea límite implica conocer, y conocer que algo sea límite es conocerlo en condiciones tales que puede trascenderlo: “la inteligencia cuando nota la finitud del objeto, propone la noción de infinitud”⁵⁰. La inteligencia crece respecto de lo conocido porque crece como conocer⁵¹.

46. Axioma C: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 203 ss; 3ª ed., 157 ss.

47. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 167.

48. *Curso de teoría*, II, 2ª ed., 167.

49. Axioma D: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 201 ss; 3ª ed., 155 ss.

50. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 207; 3ª ed., 159. Y en otro lugar: “La inteligencia es operativamente infinita, por tanto, no tiene fondo de saco: no hay objeto último, siempre se puede objetivar más. Desde este axioma se detecta



De estos cuatro axiomas centrales, al primero se le llama axioma de la *operación*; al segundo, axioma de la *distinción*; al tercero, axioma de la *unificación*; al cuarto, axioma de la *culminación* (otras veces lo llama de la *plenitud*⁵²). A estos axiomas centrales apoyan otros laterales; los tres primeros que siguen al A, y el cuarto al D.

E) “El axioma E, cuya primera formulación dice: «no hay objeto sin operación», se puede llamar axioma de la ‘no-soledad’ del objeto. Según esto, el objeto no se da de suyo”⁵³. No hay, pues, ideas innatas (racionalismo). Tampoco cabe acto sin objeto (nominalismo). El objeto es formal, pero no es acto. Por tanto, no es real, sino intencional, y está a expensas del acto, de ser formado por él. De modo que es el objeto el que depende del acto y no al revés. Y sólo en la medida de su unión indisoluble con el acto es por lo que se puede axiomatizar. A esa unión entre acto y objeto Polo la llama *commensuración*: “pienso esto (y es bastante pensar) y, sin embargo, no perezco [...]. ¿Por qué? Porque precisamente el acto de pensar es actual; es presencia (es la presencia mental), justamente porque es bastante para el objeto, y el objeto es bastante para el acto de pensar. Esto lo propongo como axioma en el Tomo I del

el límite mental. En rigor, el axioma de la infinitud significa que la potencia intelectual no se satura con lo que llamo *choristos* mínimo, es decir, con aquello de que es potencia. Tampoco se satura con los hábitos adquiridos, cuyo rendimiento en cuanto perfeccionante de la inteligencia son operaciones ulteriores. La operación intelectual se describe como actualidad y separación mínima; y también como *guarda* de la manifestación esencial de la persona humana, o sea, de la distinción de la esencia humana con la esencia extramental” (LEONARDO POLO, *Antropología*, II, pro manuscrito, 26).

51. “En virtud de ello, lo inagotable de la dualidad en este orden no es sólo el infinito proseguir de dualidad de objeto poseído y operación (que es el axioma D), sino que lo inagotable está en el refuerzo de la facultad por la operación ejercida” (POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 8, 8).
52. Cfr., por ejemplo, este pasaje: “todo lo pensable es como un balance definitivo, y ese balance definitivo no lo podemos hacer, siempre podemos pensar más. El axioma de la plenitud, que propongo, justamente salvaguarda de la idea de todo lo pensable” (POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, pro manuscrito, 23).

53. Axioma E: cfr. *Curso de teoría*, I, 31.

Curso de teoría del conocimiento: es el axioma de la conmensuración. El acto de conocer se conmensura con el objeto; el objeto se conmensura con la operación, tanta operación, tanto objeto; tanto objeto, tanta operación. Sin embargo, el ser del hombre no se conmensura sino que es además⁵⁴. Hay que notar, no obstante, que quien conmensura es el acto, no el objeto, pues el acto forma el objeto al conocer, o mientras conoce, no a la inversa.

F) El objeto es intencional⁵⁵. “Intencional” indica pura remitencia, o también, remitencia pura, es decir, el objeto se agota remitiendo a lo real. No cabe quedarse en él (como postula el representacionismo) en primera instancia porque no tiene otra entidad al margen de su intencionalidad. Tomás de Aquino indica que se trata de una intencionalidad de *semejanza*. La intencionalidad cognoscitiva no corre a cargo del acto de conocer (como estimaron Brentano, algunos neotomistas, etc.), ni del sujeto (como pensaba Husserl), ni del acto de la voluntad (como sostuvieron Ockham, los nominalistas, muchos voluntaristas, etc.), sino a cargo del objeto conocido. Además, “los niveles superiores del conocimiento objetivo son más intencionales que los inferiores”⁵⁶, es decir, que este axioma lateral F es compatible con el axioma central B de la jerarquía de niveles y, por supuesto, también con los restantes, con el A, porque sin acto no cabe objeto, y con el D, porque la inteligencia no carece de objetos intencionales.

G) El objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida⁵⁷. Obviamente esto vale para los senti-

54. POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 5, 15. Y en otra parte de esa obra: “el genuino sentido de la dualidad operación-objeto pensado exige que no haya más objeto que operación, ni más operación que objeto (es el axioma de la conmensuración); pues si hay más operación que objeto, la operación se frustra (se está pensando, pero no se piensa nada); y si hay más objeto que operación, entonces el objeto no se conmensura, sino que se da de suyo al margen de la operación” (POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 8, 13).

55. Axioma F: cfr. *Curso de teoría*, I, 105 ss.

56. *Curso de teoría*, I, 140.

57. Axioma G: cfr. *Curso de teoría*, I, 261 ss.



dos, externos o internos, pero no para la inteligencia. El objeto es lo conocido de la realidad externa por el acto del sentido en tanto que esa realidad externa está afectando al soporte orgánico de los sentidos externos, o en tanto que esa afección se retiene por los sentidos internos. A la inmutación del órgano los medievales la llamaban, como es sabido, *especie impresa*, que no es el *objeto* conocido. El objeto es lo conocido de esa inmutación; no la entera inmutación. Lo conocido de la inmutación se llamaba especie expresa. Obviamente la inteligencia carece de especie impresa, porque carece de soporte orgánico, pero no carece de especies expresas u objetos formales.

H) La inteligencia no es un principio fijo. Crece como tal merced a los hábitos⁵⁸. “Para que la potencia intelectual pueda ser el principio de una operatividad infinita, es imprescindible que no sea una potencia fija, una finitud dada”⁵⁹. Como carece de soporte orgánico carece de límite en su crecimiento. Que no sea fija significa que puede crecer como principio, es decir, que es susceptible de una actualización distinta y superior a la de las operaciones, pero también activa y cognoscitiva. A esa actualización se denomina *hábito adquirido de la inteligencia*.

Hasta aquí los axiomas formulados explícitamente por Polo en Teoría del conocimiento. Sin embargo, en los escritos polianos parecen darse implícitamente otros axiomas cognoscitivos aunque éstos no se expongan, ni se formulen, de modo explícito. En efecto, si el conocer humano no se agota con los actos y hábitos adquiridos cabe más conocer en acto, y por tanto, más axiomas.

Así, los *hábitos innatos al intelecto agente (sínderesis, primeros principios y sabiduría)* son conocimientos en acto superiores al conocer de la inteligencia. Respetan los axiomas centrales del acto (A), y entre sí los de la jerarquía (B) y de la insustituibilidad y unificación (C), pero están al margen de los axiomas laterales referidos al objeto conocido (E, F y G), pues su conocimiento no es

58. Axioma H: cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 219 ss; 3ª ed., 168 ss.

59. *Curso de teoría*, II, 1ª y 2ª ed., 219; 3ª ed., 168.



objetivo o según objeto, sino precisamente abandonando el objeto. Además, tampoco son encuadrables en los axiomas de la culminación (D) y en el del principio no fijo (H), porque no son inherentes a la inteligencia, sino al *intelecto agente*. No obstante, a mi juicio, también son susceptibles de crecimiento irrestricto, es decir, que no son hábitos fijos, sino que crecen como perfecciones cognoscitivas.

¿Por qué no axiomatizar el conocer propio de los hábitos innatos? ¿tal vez porque ya no forman parte del conocimiento *necesario*, sino del *libre*? Sin embargo, como es claro, lo libre es superior a lo necesario. ¿Acaso será por ello menos evidente? No. Además, ¿los axiomas de la culminación (D) y del principio no fijo (H) son de lo necesario o de lo libre? Es claro que son el rendimiento libre de algún principio cognoscitivo superior sobre la inteligencia. Sin libertad son incomprensibles. La inteligencia sin hábitos no es libre, pero con hábitos sí lo es. “Y esta observación de Tomás de Aquino tiene para mí —declara Polo— carácter axiomático: la naturaleza no es libre; sin hábitos no hay libertad. De manera que en cuanto ejercemos la libertad tenemos hábitos”⁶⁰.

Por otra parte, el *intelecto agente* es el acto de los actos de conocer y de todos los hábitos (adquiridos e innatos), es decir, su luz o fuente y también su fin, y, en consecuencia, debería ser lo máximamente axiomatizable, pues si ese principio cognoscitivo no fuese lo más claro, transparente, tampoco lo sería nada del conocimiento restante, que es inferior a él. Ahora bien, ¿es un conocimiento necesario? Es claro que se necesita para todo esto: para el modo de conocer sensitivo humano (externo e interno) que merced a él es diferencial en cada uno de sus niveles respecto del de los animales; para la formación de los objetos de la inteligencia; para que la inteligencia ejerza actos, esto es, para la activación de la inteligencia, para la formación de los hábitos en la inteligencia; y también para el modo libre de actuar y el libre desarrollo de los hábitos innatos. ¿Es necesario? Está por encima de la necesidad porque se convierte con la *libertad personal*.

60. POLO, *Antropología*, México, pro manuscrito, Lección 9, 13.



A su vez, el *intelecto agente* (también llamado, *núcleo del saber*, *conocer personal*, o conocer a nivel de *actus essendi hominis*), es incomprensible sin un conocer en acto, personal a su vez, y superior a él que pueda iluminar la luz o transparencia que es él. Y esa luz es el Dios personal. De modo que si el intelecto agente se toma como el axioma de los axiomas cognoscitivos humanos, ese axioma lo es también en dependencia, en este caso del ser divino, es decir, en la medida en que es iluminado por Dios. Ahora bien, ¿Dios es necesario o libre?, ¿qué es más, qué es mejor? Es necesario respecto de lo creado, pero personalmente es libre. ¿Cómo se conoce mejor a Dios, como ser necesario o como ser libre? Claramente la libertad describe mejor su ser que la necesidad. Pero su libertad es clara, cognoscitiva. Por tanto, axiomatizable. Pero eso ya no es el conocer humano, sino el divino. Por lo demás, el intelecto agente también es susceptible de crecimiento, y ese crecimiento es libre en la medida de la aceptación de la iluminación divina.

Todo ello plantea, en el fondo, la siguiente cuestión: que existen dos tipos de axiomas: los que exponen verdades necesarias y los que expresan verdades libres. Ahora bien, si lo libre es superior a lo necesario, los axiomas de lo necesario lo serán en dependencia de los que versan sobre lo libre. De modo que donde la filosofía se juega el ideal de claridad en todo lo que se puede pensar es en el esclarecimiento de la libertad, que es el origen de toda verdad evidente.

6. ¿Es axiomatizable el querer de la voluntad?

En tema de la voluntad es un tema “oscuro” como declaró Tomás de Aquino⁶¹, de modo que el intento de su axiomatización debe ser difícil. Es obvio que la voluntad es *real*, no una idea, pero su realidad consiste de entrada en ser una *potencia*, y como tal, nativamente no es acto sino actualizable.

61. Cfr. *La voluntad* (I), 7.



No obstante es claro que la voluntad ejerce *actos*⁶², pero esos actos no son fin en sí, sino que tienden al fin que los atrae activándolos. También es claro que su progresiva actualización redundará en la propia potencia a modo de *virtudes*, que también son actos, y más actos que las operaciones inmanentes, pero las virtudes de la voluntad se deben al respaldo de la *persona* que quiere, que es *acto*. Los actos de la voluntad son menos actos que los de la inteligencia y lo son en parte potenciales. De modo semejante, las virtudes son actos, pero menos actos que los hábitos de la inteligencia, y susceptibles además de progresiva actualización, de manera que no remiten enteramente jamás la potencialidad constitutiva de esta potencia.

Se puede afirmar en consecuencia que la axiomatización de la voluntad es *derivada del fin al que la voluntad tiende y de la persona humana*. En efecto, por una parte, sus actos y sus virtudes no son fin en sí, sino que son *hacia el fin*, porque, a distinción de los actos de la inteligencia, son ellos mismos los que son *intencionales*. Tal fin es acto, porque de lo contrario la voluntad no tendería a lo perfecto. Y por otra parte, la *persona* que respalda a la voluntad también es acto, pues si no la confirmara nunca saldría la voluntad de su nativa pasividad; y aunque al activarla progresivamente la remite, como se ha indicado, lo lleva a cabo, sin embargo parcialmente. De modo que tenemos la actualización progresiva de una potencia en tensión entre dos polos.

Pues bien, teniendo en cuenta esos dos extremos, se pueden establecer dos axiomas *derivados* en la voluntad. Por una parte, es axiomático que la *voluntas ut natura*⁶³ es una *relación trascendental* al fin: “las acciones voluntarias han de ser enderezadas, en atención al carácter axiomático de la determinación *ad unum*, la cual, sin embargo es oscura para la *voluntas ut ratio*. Por eso, a veces se prescinde del fin último. Dicho prescindir es el ateísmo

62. Cfr. mi libro *Conocer y amar*.

63. Para la comprensión de este concepto en POLO, cfr.: JAVIER ARANGUREN, “Caracterización de la voluntad nativa”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 347-358.

práctico, a veces acompañado de ateísmo teórico”⁶⁴. Por otra parte, la persona o *actus essendi hominis* es “el acto radical que permite excluir la prioridad de la potencia (de la voluntad) o evitar su confusión con la noción de espontaneidad”⁶⁵. Y no sólo eso, sino que además ese acto previo es imprescindible no sólo en el estado natural de la voluntad, sino también en su estado activado con virtudes adquiridas: “la voluntad se puede mover en tanto que perfeccionada por hábitos adquiridos, pero ni siquiera así cabe prescindir de la constitución de su primer acto”⁶⁶.

Tenemos, pues, por un lado la atracción que el fin último ejerce sobre la voluntad activándola. En virtud de tal fin la voluntad es *intención de otro*. Pero no basta que sea así, porque su clave reside en querer *más* otro, y para ello debe ser reforzada por un *querer* que le permita querer más otro: “éste es, en definitiva, el gran problema que atraviesa la exposición de la voluntad y sus actos. ¿Cuál es el acto que satura una potencia pasiva pura, es decir, un respecto trascendental al bien? Sólo puede ser el querer querer más. No basta la intención de otro. El yo tiene que incrementar el acto

64. *Ética*, 2ª ed., 158. Y más adelante añade: “lo que es axiomático atendiendo a la voluntad nativa no es un principio deductivo para la razón práctica, es decir, porque a la *voluntas ut ratio* no corresponde determinarse *ad unum* absolutamente [...]. Atendiendo a la apertura irrestricta que se llama voluntad nativa, es evidente que nuestro fin es infinito. Con todo, si apelamos a la iluminación racional de la voluntad nuestro conocimiento de dicho fin no es del todo claro. Recuérdese lo dicho, aunque se admita que el acto posesión del fin es la fruición, no siempre se acierta en la determinación de su objeto. Además, se ha de tener en cuenta la correlación entre las virtudes y la felicidad” (*Ética*, 158).

65. *La voluntad (I)*, 49.

66. *La voluntad (I)*, 51. Y sigue: “el primer acto voluntario se describe como el conocimiento de la voluntad según su índole propia. Dicho conocimiento se distingue de la razón práctica, que versa sobre los medios o sobre el fin. En cambio, el primer acto voluntario es el conocimiento de la voluntad como relación trascendental. A ese primer acto Tomás de Aquino lo llama *simplex velle*. El simple querer es la pura potencia pasiva elevada a la condición de acto” (*La voluntad (I)*, 51). La actualización de la voluntad no corre directamente a cargo de la *persona* sino del *hábito natural de la sindéresis*, al que POLO llama “querer-yo”.



de querer. De acuerdo con esa línea ascendente, la intención de otro enlaza con la persona”⁶⁷.

7. Los axiomas de la Metafísica

Los axiomas de la *Metafísica* son los *primeros principios*, que son los que son y no otros, y no pueden ser de otro modo. Son principios primeros, necesarios y evidentes y, fundamentalmente, son actos reales. Es manifiesto que el mayor percance que en la historia de la filosofía han experimentado estos axiomas es su *logificación*, y ello desde Aristóteles, pasando por la tradición medieval, hasta nuestros días. Tal dificultad histórica en torno a su comprensión ha sido debida a exposición *maclada*, que es pura derivación del intento de comprensión *objetiva*, es decir, no como *actos* o *temas reales* que son, sino como si de *objetos* conocidos se tratase. Ahora bien, para alcanzarlos como actos y no como objetos se requiere seguir el método por Polo descubierto del *abandono del límite mental*⁶⁸.

67. *La voluntad* (II), 61.

68. “¿Cómo se abandona el límite para advertir la existencia extramental? Se abandona el límite —es decir, la operación— y se pasa a un acto superior, que es el hábito de los primeros principios. Por lo demás, esa noción, la de hábito de los primeros principios, es enteramente clásica. Sin embargo, al sentido clásico de la noción hay que añadir: el conocimiento de los primeros principios —que es propiamente habitual— es una manera de abandonar el límite, porque el hábito es otro acto intelectual, superior a la operación. El hábito de los primeros principios es el conocimiento del ser en sentido fundamental. Por eso, ese hábito es aquel abandono del límite mental, según el cual se conoce estrictamente de modo axiomático la metafísica. Como los primeros principios son axiomas, son el modo de formular axiomáticamente el conocimiento del fundamento y éste es el mejor modo de plantear la metafísica, pues con él se distinguen netamente el acto de ser creado del increado” (*Presente y futuro*, 182). Cfr. sobre este punto: IGNACIO FALGUERAS, “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 55- 99; JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Un nuevo planteamiento del saber: la Metafísica”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 125-143; SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de



Existe todavía un inconveniente no pequeño en la historia del pensamiento, especialmente en la filosofía moderna, para alcanzar los primeros principios como actos reales: el de considerar los demás *trascendentales*⁶⁹ que no son el *ser*, en especial la *verdad* y el *bien*, como trascendentales primeros, antes que el *ser* o al margen de él. Polo considera que el primer transcendental es el *ser*, al que siguen, por este orden, la verdad y el bien. “De este modo se abre una línea de investigación: insistir en la consideración de la primariedad del *ser* para evitar el riesgo de caer en una postura realista incompatible con el carácter transcendental de la verdad o del bien. Para intensificar y para entender mejor la primariedad del *ser*, propongo axiomatizar la metafísica [...]. Si se consigue sentar que el conocimiento de la primariedad del *ser* es el conocimiento habitual de tres primeros principios, vigentes entre sí, queda eliminada la simetrización de la metafísica por parte de los modernos. La metafísica, repito, estudia la primariedad del *ser*. Esta primariedad es principal; pero los primeros principios son tres: principio de identidad, principio de causalidad y principio de no contradicción”⁷⁰.

Tales desaciertos los intenta rectificar Polo en *El conocimiento habitual de los primeros principios*, que se encuentra

la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997; *Id.*, “De la criatura a Dios”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 929-948; MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; *Id.*, “La plenitud de identidad real”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 615-625; SANTIAGO FERNÁNDEZ BURILLO, “Intellectus principiorum: de Tomás de Aquino a L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; FERNANDO HAYA, “Totalidad y causalidad en Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 709-720; JORGE MORÁN, “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-803; JAVIER PÉREZ GUERRERO, “La criatura es hecha como comienzo o principio”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 921-928.

69. Sobre este punto, cfr. IGNACIO FALGUERAS, “Esbozo de una filosofía trascendental. Introducción”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 481-508; JESÚS DE GARAY, “El sentido de los trascendentales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 573-586.

70. POLO, “Libertas Transcendentalis”, 709-710.

recogido en la tercera parte de su reciente libro *Nominalismo, idealismo y realismo*. Sin embargo, el hallazgo está expuesto en una de sus primeras publicaciones: “la ciencia suprema, la metafísica, debe poder axiomatizarse (si no, no es la ciencia suprema). Hay axiomas metafísicos, y además, la formulación axiomática de la metafísica, comparada con cualquier otra, constituye un avance [...]. He intentado una formulación axiomática de la metafísica, en el libro que se llama *El ser*. En él, simplemente, he propuesto que la temática de la metafísica se puede trasladar a tres axiomas, que son los llamados primeros principios: el principio de identidad, el principio de no contradicción y el principio de causalidad en sentido trascendental”⁷¹. La explicitación de ese intento se encuentra en el *Curso de teoría del conocimiento*⁷².

Según la filosofía aristotélico-tomista disponemos de tres hábitos nativos: el de la *sindéresis*, el de los *primeros principios* y el de *sabiduría*. La temática de la metafísica se conoce con el segundo de estos hábitos: “con el hábito de los primeros principios se *advierte* el ser principal. Como los primeros principios son axiomas, al advertir que son extramentales se formula axiomáticamente la metafísica, lo que comporta una clara ventaja para la filosofía realista. Además, si los primeros principios se distinguen neta-

71. *Curso de teoría*, I, 10-11. Y continúa: “Estoy convencido de que la metafísica alcanza mayor rigor si se axiomatiza, y además de que se puede. No hay un equivalente al teorema de Gödel en la axiomática metafísica. La auténtica metafísica se hace cuando, considerada la temática metafísica, se ha encontrado su equivalente axiomático. Cabe objetar: los primeros principios no son toda la metafísica. Pues deberían serlo, debería poderse formular los primeros principios de manera que toda la temática metafísica estuviese contenida en los primeros principios” (*Curso de teoría*, I, 11).

72. “Sostengo que la primariedad del ser es la primariedad de los primeros principios. Sobre ello trato en mi libro *El ser*, publicado en los años 60. Y como el conocimiento de los primeros principios es habitual, hay que plantear con profundidad la cuestión acerca del alcance gnoseológico de los hábitos. Aludo a ello ya en *El ser*, pero, sobre todo, ahí va a parar el *Curso de teoría del conocimiento*, que es una obra posterior. En ella estudio los hábitos intelectuales con vistas, en definitiva, al conocimiento de los primeros principios” (POLO, “*Libertas Transcendentalis*”, 709-710).

mente (lo que en su formulación objetiva no se puede lograr), el acto de ser creado como principio se distingue del increado⁷³.

Este hábito permite conocer el *acto de ser del universo* como acto (principio de *no contradicción*), el acto de ser divino también como acto (principio de *identidad*)⁷⁴, aunque distinto del acto de ser del universo, y la dependencia del acto de ser del universo respecto del acto de ser divino asimismo como acto, pero distinto de los precedentes (principio de *causalidad trascendental*). No existe un único primer principio o acto de ser, sino tres. “Por eso sostengo que la metafísica sólo puede resolver los problemas asociados al monismo mediante la axiomática de los primeros principios como prioridad del ser. Esta axiomática, insisto, es plural: no sólo un primer principio, sino tres, vigentes entre sí. Porque, repito, la metafísica —no sólo la clásica, sino también su simetrización en la filosofía moderna— carece de un argumento suficientemente radical frente al monismo: en todos los casos el monismo es inevitable⁷⁵.”

73. *Antropología*, I, 125. Y en otro lugar: “El ser como fundamento se conoce con el hábito de los primeros principios: eso es la axiomática de la metafísica” (LEONARDO POLO, *La libertad*, Curso de Doctorado, Roma, 1990, pro manuscrito, 13).

74. “La Identidad es advertida como Acto de ser Originario y, por tanto, insondable. La advertencia del Ser Originario es verdadera, e incluso axiomática” (POLO, *La libertad*, pro manuscrito, 218).

75. POLO, “Libertas Transcendentalis”, 713. Y añade a continuación: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?, dice Heidegger repitiendo una expresión de Leibniz. O, con otras palabras, ¿por qué no sólo el ser?; ¿por qué el ser y los entes, y no más bien el ser solo y no el ente? El monismo está ya en Parménides y en Platón, y Plotino lo desarrolla ampliamente. Pero también en Spinoza y Hegel. E insisto en que al metafísico le resulta muy difícil dar cuenta del monismo. Si admitimos algo distinto del uno, se plantean problemas insolubles; ante todo, este: si el uno es lo primero, entonces, ¿la verdad y el ser y el bien, son trascendentales?” (POLO, “Libertas Transcendentalis”, 713).



8. Los axiomas de la Ética

La ética es la actuación humana en cuanto que el hombre conduce su vida. Es el partido que puede educir la *persona* humana de su *naturaleza* en tanto que la rinde libre, esto es, en la medida en que la abre progresivamente a la totalidad de lo real. La ética es eminentemente seria, porque con ella nos va la vida⁷⁶.

Las bases de la ética son tres: *bienes*, *normas* y *virtudes*⁷⁷. No pueden ser otras distintas, o más o menos, porque, por una parte, ser y bien *sunt idem in re*, es decir, todo lo que existe es bien. De modo que la ética está abierta a todo lo real sin restricción. Por otra, porque los dos únicos cauces nuestros de apertura a la totalidad de los bienes son la *inteligencia* y la *voluntad*. Pero la inteligencia mejora en orden a la consecución de bienes y a la confección de otros mejores por las *normas*, que son pura manifestación de los *hábitos* adquiridos por la inteligencia, en concreto, por la *razón práctica*. Además, las *virtudes* son el incremento de la capacidad de querer de la voluntad en la medida en que ésta sigue las normas de la razón práctica en orden a adaptarse cada vez más a bienes mayores.

La “sistematización de la ética” es llevada a cabo por Polo en el Capítulo IV de la *Ética*⁷⁸. En ese apartado muestra la imposibilidad de reducir la ética a cualquiera de las tres bases. Esos reduccionismos se han dado a lo largo de la historia y son rectificadas en este epígrafe. Reducir la ética a bienes ha sido tarea propia del *hedonismo*. Reducirla a normas, del *racionalismo-idealismo*. Reducirla a virtudes, del *estoicismo*. Polo propugna la *integridad* de las tres bases proponiendo como clave del arco de la ética las *virtudes*.

76. Cfr. JOSÉ LUIS DEL BARCO, “La seriedad de la ética”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 387- 395; ANA MARTA GONZÁLEZ, “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 665-679.

77. Cfr. *Ética*, 89 ss.

78. *Ética*, 89-127.



Pues bien, estas bases son también susceptibles de una traducción axiomática, porque son primeras, evidentes, necesarias, y responden a *actos* reales. Esos axiomas son, sin embargo, como los de teoría del conocimiento, *ex supposito*, es decir, derivados de otros axiomas en los que éstos se apoyan. En último término son derivados del *bien infinito* y del *acto de ser personal*. En efecto, por un lado, sin bien *último* no podríamos considerar los demás bienes como *medios*. De modo que la distinción entre medios y fines, como notó Tomás de Aquino⁷⁹, y como reitera Polo⁸⁰, propiamente humana. Por otro lado, si la persona no activa el conocer de la inteligencia y el querer de la voluntad, estas facultades no adquieren actos y hábitos. De modo que se puede decir, con rigor, no sólo que la ética sea *por* la persona, sino que los axiomas de la ética derivan de los axiomas antropológicos. Además, la ética es *para* la persona⁸¹, porque rendimos libre nuestra *naturaleza* para que la *libertad personal* no se obture en las manifestaciones, es decir, no choque con inconveniente en su manifestación.

Por una parte, obviamente los *bienes* son reales. Unos de ellos son *actos*. Los otros son más potenciales. Todos los materiales y sensibles son de este segundo tipo. Pero los bienes espirituales son

79. "Aquellos seres que tienen razón, se mueven a sí mismos al fin, ya que tienen dominio de sus propios actos por el libre albedrío, que es facultad de la voluntad y de la razón. Pero aquéllos que carecen de razón tienden al fin por la inclinación natural, como movidos por otro, no por sí mismos, *ya que no conocen la razón de fin*, y por eso no pueden ordenar nada al fin, sino que sólo se ordenan al fin por otro" (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 1, a. 2 co.).

80. "Esta distinción, dicen los filósofos clásicos, también la viven los animales que ejercen acciones que no están finalizadas en sí mismas, sino que sirven para conseguir un resultado [...]. Sin embargo, como dice Tomás de Aquino, esa relación medio-fin la vive el animal sin formalizarla; es decir, sin conocerla: la ejerce, pero no la posee. El animal no se da cuenta de la diferencia entre la razón de medio y la razón de fin; de eso se da cuenta la razón práctica. El animal se comporta de acuerdo con medios y fines pero no los distingue formalmente porque no es un ser racional" (*La voluntad* (I), 77).

81. "La ética es para la libertad" (*Quien es el hombre*, 3ª ed., 105). Cfr. sobre este punto mi libro *La persona humana*, vol. III, tema 23, *Ética y persona*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.

acto. Si esos bienes espirituales son primeros, deben constituir para la ética una necesidad. Pero de entre los posibles primeros sólo uno puede ser el motor de la ética: la *felicidad*. “Primero” para la ética significa *bien último*, ya que, según la célebre sentencia tomista, *lo mismo que son los primeros principios en el conocer eso es el fin en el obrar*⁸². Por otra parte, también las *normas*, como operaciones immanentes de la razón práctica que son, derivadas de los hábitos cognoscitivos prácticos que se han adquirido, son claramente también *actos*. Y por otra parte, las *virtudes*, como actos primeros que son de la voluntad, también son *actos*. De manera que las bases de la ética son *actos*, y ello favorece su axiomatización.

9. Los axiomas de la Antropología

“Lo estrictamente axiomático es la persona. La persona puede estar muy mal dotada en recursos, pero su dignidad resplandece”⁸³. La antropología de Polo es una propuesta de ampliación de los trascendentales metafísicos que ofreció la filosofía medieval. Una condición de la axiomatización, según hemos visto, es que los actos de los que se trate sean principios *primeros*. Ahora bien, “la persona no es principio, sino otro sentido del ser. Por consiguiente, al proponer la ampliación de los trascendentales, se suprime el monopolio de la metafísica: el sentido del ser no le incumbe sólo a ella, porque —tal como ha sido planteada y ha de seguir siéndolo— estudia al ser como principio. Pero conviene estudiar un acto

82. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2 co.; d. 27, q. 1, a. 1 co.; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 3, b co.; d. 49, q. 1, a. 3, b co.; *De Veritate*, q. 15, a. 3 co.; q. 22, a. 6 ad. 4; q. 23, a. 4 ad. 11; *Summa Contra Gentes*, I, cap. 76, n. 4; I, cap. 80, n. 4; IV, cap. 92, n. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 5 co.; I, q. 60, a. 2 co.; I, q. 82, a. 2 co.; I-II, q. 1, a. 5 co.; I-II q. 8, a. 2 co.; I-II, q. 8, a. 3 co.; I-II, q. 8, a. 3 ad. 3; I-II q. 9, a. 3 co.; I-II, q. 10, a. 1 co.; I-II, q. 12, a. 4 co.; I-II, q. 15, a. 3 ad. 1; I-II, q. 17, a. 9 ad. 2; I-II, q. 57, a. 4 co.; *De Malo*, q. 3, a. 3 co.; q. 6, a. 1 ad. 20; q. 7, a. 10 ad. 9; q. 17, a. 7 ad. 18; *Compendium Theologiae*, I, 166; *In Ethicorum*, III, cap. 10, n. 1; *In De Anima*, III, cap. 15, n. 4, etc.

83. *Quien es el hombre*, 179.

distinto de éste: la persona. El ser como persona humana es también radical, pero —según sostengo— dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio”⁸⁴.

La persona es *segunda* respecto del acto de ser del universo, pero no por ello es menos acto que él. Más aún, la persona es la razón de ser del acto de ser del universo, pues “si sólo existiera el acto de ser del universo material —un primer trascendental creado— no serían posibles, en el orden creado, los demás trascendentales. Para ello es menester que existan criaturas espirituales”⁸⁵.

Casi todos recuerdan las palabras iniciales de la encíclica del Romano Pontífice que dan título al documento: “El esplendor de la verdad”. Pero casi todos han olvidado las palabras que siguen a ellas: “brilla en todas las obras del Creador y, de modo particular en el hombre”⁸⁶. Pues bien, la verdad del hombre es buscada por Polo en dos niveles: en las vertientes de la *naturaleza* y *esencia* humanas, y en la *persona* o *núcleo personal* humano. Los axiomas de la antropología no pertenecen a la naturaleza o esencia humanas, sino al *núcleo personal*⁸⁷. No pertenecen a la esencia, porque la esencia del hombre es potencial⁸⁸. Pertenecen al acto de ser personal, y son éstos: “la persona es co-existir —intimidad abierta—, luz intelectual, libertad, amar donal”⁸⁹.

84. LEONARDO POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana*, 1999 (1), 18-19.

85. *Antropología*, I, 71.

86. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Prólogo, Palabra, Madrid, 1ª ed., 5.

87. Siguiendo el Planteamiento de POLO dedico el vol. II de mi libro *La persona humana* a la consideración de la *naturaleza*. En cambio, dedico el vol. III de esa obra al *núcleo personal*; cfr. Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998. Sobre este tema cfr. asimismo: JOSÉ ÁNGEL LOMBO, “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 721-739; RICARDO YEPES, “Persona: intimidad, don, libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1077-1104.

88. *Antropología*, I, 112, nota 111.

89. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, 21. Y en otro lugar: “Estos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo



En el estudio de los *trascendentales metafísicos* debe seguirse un orden (primero el *ser*, después la *verdad*, luego el *bien*...), pues si se pone en primer lugar un trascendental que no es primero ya no se puede mantener la trascendentalidad de los demás⁹⁰. En cambio, la peculiaridad de los axiomas antropológicos, que responden a los trascendentales personales, estriba en que unos no son *primeros* a los otros, puesto que ninguno es primero, sino que todos son *segundos*, son equivalentes, es decir, en que se convierten, porque en el núcleo personal no existen dualidades sino que hay que hablar de *simplicidad*.

Ahora bien, aunque en virtud de lo precedente parece irrelevante comenzar la investigación por cualquiera de los trascendentales, y habría que animar al lector que acepta la propuesta de ampliación a que cada quién, según afinidad o connaturalidad con el tema, comenzara por uno u otro, según Polo “se ha de atender a su conversión, que es más neta en los trascendentales antropológicos que en los trascendentales metafísicos. Sin embargo, la nitidez de la conversión no resta importancia a la cuestión del orden de los trascendentales antropológicos”⁹¹. Polo comienza con la *co-existencia*: “conviene comenzar investigando el acto de ser

co-existencia, intimidad o ser segundo: la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad” (*Antropología*, I, 203).

90. “Sólo si se insiste en el primer trascendental, es decir, sólo si se amplía el conocimiento del ser, el realismo evita la dificultad en que incurren otros planteamientos trascendentales que, al alterar el orden, desde el trascendental que consideran primero no salvaguardan el carácter trascendental de los demás” (*Antropología*, I, 83). “Conviene notar que a lo largo de la historia de la filosofía ese orden (de los trascendentales) no ha sido siempre respetado. Ello permite sentar la principal diferencia entre las distintas posturas filosóficas: la realista sostiene que el ente —o el ser— es el primer trascendental; la idealista concede primacía a la verdad; la voluntarista mantiene que el bien, o el valor, es lo primero; para el emanatismo panteísta el primer trascendental es el uno; las posturas pluralistas o relativistas admitirían que el *aliquid* es el primer trascendental, o incluso el único de los trascendentales” (*Antropología*, I, 73-74).

91. *Antropología*, I, 203.



personal, co-ser o co-existencia, porque es el trascendental radical”⁹².

En consonancia con el axioma de que *el acto es previo a la potencia*, hay que profundizar en los axiomas antropológicos sin perder de vista su compatibilidad con éste⁹³. De ese modo Polo intenta averiguar en su última publicación, la *Antropología trascendental*. Tomo I, cómo *la co-existencia* es acto, cómo lo es el *conocer personal*, cómo lo es la *libertad* y cómo lo es el *amor*.

Tras el examen de los trascendentales personales aparece clara la trascendentalidad de estos cuatro y su conversión. Por medio de ellos se patentiza que “una sola persona es absolutamente imposible”⁹⁴. Sin embargo, una inquietud que aflora en la propuesta de ampliación es ¿por qué estos cuatro trascendentales personales, que caracterizan a todas las personas (no sólo a las humanas), y no más? Pueden existir más; queda la puerta abierta. Pero un nuevo descubrimiento al respecto tendrá que sostener que el hallazgo es verdaderamente trascendental y que no se reduce a ninguno de los precedentes.

10. Los axiomas de la credentidad

La *Revelación* divina no puede darse de cualquier manera. No puede proponerse a cualquiera y de cualquier forma. Tampoco se

92. *Antropología*, I, 203.

93. Por ejemplo: “ante todo, insisto no se debe abandonar el axioma de la prioridad del acto. Se trata así de ver en qué sentido la libertad es acto —y acto primero, radical, y, por tanto, trascendental—, y de qué manera se convierten con ella otros trascendentales que resultan de esa ampliación. Esto comporta rescatar la libertad de su simetrización con el fundamento y proponer los trascendentales personales (con ello podemos prescindir de la noción de sujeto, pues, en orden al asunto que así se abre, es preferible hablar de libertad personal)” (POLO, “Libertas Transcendentalis”, 710-711).

94. *Antropología*, I, 89. Y más adelante: “una persona única o aislada no sería co-existencial y, por tanto, no sería persona humana: no se secundarizaría” (*Antropología*, I, 204, nota 2).



puede ofrecer a la creencia cualquier tema. Debe respetar la índole trascendental de la persona que revela y de la persona a la que se revela. De modo que una revelación es verdaderamente divina si cumple unas condiciones acordes con el ser de quien revela, con el ser de aquél a quien se revela, y con los temas que revela. Sólo así podrá ser escuchada, entendida y aceptada por la persona humana.

Estos requisitos, descubiertos recientemente por el discípulo de Polo, el Prof. Ignacio Falgueras, son, a juicio de Polo, traducibles de modo axiomático. Las razones de la credibilidad se pueden axiomatizar porque entroncan con los *actos* de ser personales, el divino y el humano. Y no se reducen a los axiomas de la antropología porque los actos de ésta son naturales, mientras que los de la fe son *sobrenaturales*. En efecto, el conocer personal no es sobrenatural. En cambio, la fe, según Polo, es un nuevo modo de conocer superior al precedente, aunque no opuesto a él. Superior no sólo en cuanto a su luz, sino también en cuanto a lo conocido. De modo que los temas que se conocen naturalmente y los que se conocen por fe en modo alguno pueden ser los mismos⁹⁵. La fe es la respuesta a la revelación, no al conocimiento personal de Dios. De modo que “si faltase la revelación, la fe no tendría contenido posible”⁹⁶.

Falgueras distingue entre “fe racional” (sobre la que está de acuerdo en traducir por “fe personal”) y “revelación”. La primera “es el más alto ejercicio de la inteligencia en su búsqueda de la verdad, cuya iniciativa reside para su ejercicio en el hombre mismo, y cuyos frutos son el descubrimiento de la inmortalidad del alma, así como la existencia de un destino divino que nos trasciende en poder y en ser, y que nos juzgará según nuestras obras [...]”. La revelación, en cambio, es una iniciativa divina, no humana,

95. “El contenido revelado no tiene puntos de tangencia con la mente humana, sino que la supera de raíz. Por ello, carece de sentido hablar de una revelación de la intimidad divina dirigida a la razón natural” (*El ser*, 330). Cfr. FRANCISCO CONESA, “El conocimiento de la fe en la filosofía de L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 427-439.

96. *El ser*, 317.

según la cual la ultimidad de las ultimidades, o sea, Dios, se nos muestra y comunica como es, y, por tanto, por encima de lo que alcanza nuestro entendimiento y nuestro ser, incluso elevados. Por tener núcleos distintos como punto de partida de sus iniciativas, y contenidos absolutamente distintos, ha de concluirse que la revelación no es un religiosidad o fe racional alguna, y la religiosidad o fe racional no es revelación alguna”⁹⁷.

Pues bien, distinguidos así los dos órdenes de conocimiento, el personal y el de la fe, y centrados en el superior de ellos, en la fe sobrenatural, Falgueras propone como condiciones de *congruencia interna de una revelación* las siguientes: 1) la congruencia entre lo revelado y el revelante. 2) La congruencia entre lo revelado y el receptor. 3) La congruencia del revelante consigo mismo. 4) La congruencia del revelante con el receptor⁹⁸.

La *primera* congruencia, la que media entre el contenido de la revelación y Dios “exige que lo revelado sea inteligible, pero que supere por entero nuestra capacidad de comprensión, de manera que incluso después de revelado no podamos comprenderlo nunca, pues si no superara nuestra comprensión no habría garantías racionales de su origen divino”⁹⁹.

Por lo que se refiere a la *segunda*, “a la congruencia entre lo revelado y el receptor, se exige que, si lo revelado es verdaderamente trascendente o superior a nosotros, sea compatible con todo cuanto nuestra inteligencia pueda descubrir por sí misma como verdadero, y de tal modo que al recibir la revelación quede ampliada irrestrictamente su intelección”¹⁰⁰, o como decía Polo, “para dejarse penetrar por la fe, la inteligencia humana debe activarse al máximo —*intellectus quaerens fidem*—, porque en modo alguno la

97. IGNACIO FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, en *Fe y razón*, I Simposio Internacional «Fe cristiana y cultura contemporánea», Eunsa, Pamplona, 1999, 216.

98. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

99. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

100. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.



fe supone la pasividad del intelecto, sino que se abre paso dotándole de su máxima capacidad de expansión (la gracia perfecciona a la naturaleza)”¹⁰¹.

En cuanto a la *tercera*, “a la congruencia del revelador consigo, a ella le corresponde una exigencia de gratuidad en la revelación y de consiguiente libertad para su recepción”¹⁰².

“Por último, la congruencia entre el revelante y el receptor exige que, dado su superioridad, la verdadera revelación afecte a la integridad del ser y de la esencia del receptor, otorgándole una profunda unidad”¹⁰³. A mi modo de ver eso supone un crecimiento personal en la persona que acepta la fe si es verdad que “el conocimiento sobrenatural posee su modo propio de crecimiento”¹⁰⁴.

¿Cabría añadir una quinta exigencia, a saber, la congruencia del receptor consigo mismo? En ese caso el receptor y la recepción deben ser libres e inteligentes, y susceptibles de ser elevados al orden sobrenatural, o como señala la tradición, de poder participar (*co-existir con*, convendría llamar) de la vida íntima divina. De ese modo se ve claro que la aceptación de la verdadera fe sobrenatural es libre, que no se puede imponer a nadie, y que expande la libertad humana.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: jfselles@unav.es

101. LEONARDO POLO “Doctrina social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en FERNANDO FERNÁNDEZ (coord.), *Estudios sobre la encíclica “Centesimus Annus”*, Aedos, Madrid, 1992, 97. En otra parte parece sostener que la fe es un modo asequible de abandonar el límite mental, cfr. *El ser*, 317.

102. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

103. FALGUERAS, “Itinerario de la razón hacia la fe”, 219.

104. *El ser*, 316.